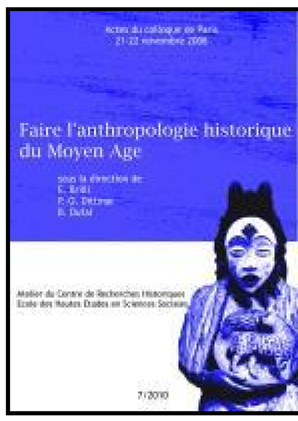


Jean-Claude Schmitt

L'anthropologie historique de l'Occident médiéval

Articulé en trois étapes (*Concepts*, *Champs*, *Projets*), l'essai propose un parcours de réflexion personnelle à travers l'histoire de l'anthropologie historique, depuis la «crise de l'historisme» au milieu du XIX[e] siècle jusqu'aux défis de la recherche actuelle. L'importance et la fécondité de l'échange trentenaire entre histoire et anthropologie (discipline et méthode) ne dissolvent pas les spécificités de la recherche historique face aux démarches prétendant à une synchronie abstraite des logiques humaines. À l'examen des acquis les plus importants, fait suite la confrontation avec les enjeux actuels, du délicat dialogue avec les sciences cognitives jusqu'au projet anthropologique de Ph. Descola.

« Une fois de plus, sous peine de sclérose, ce sont de vieux casiers, périmés et faussement commodes, qu'il s'agit de briser » déclarait Marc Bloch, en plaidant tout à la fois pour une histoire européenne qui dépasse les limites étroites des nations, une histoire comparée qui renouvelle l'approche monographique, une histoire interdisciplinaire qui s'enrichisse au contact de la géographie, de la sociologie, du folklore**1**. Faisons nôtres ces mots d'ordre, traduisons-les dans les termes du débat historiographique d'aujourd'hui. S'il est un domaine où la notion d'interdisciplinarité (ou plus modestement parfois de pluridisciplinarité) a pris du sens dans le travail des historiens ces dernières années, c'est bien celui de la rencontre de l'anthropologie sociale et culturelle et de l'histoire, au point qu'une nouvelle manière de « faire de l'histoire » (suivant le titre emblématique d'un ouvrage-manifeste collectif de 1974)**2** est apparue et s'est rapidement développée depuis une trentaine d'années, celle de l' « anthropologie historique ». Comme il arrive souvent en pareil cas, les contenus recouverts par cette notion se sont vite multipliés, de manière spontanée et parfois peu réfléchie, voire par un simple effet de mode. Aussi est-il nécessaire de chercher à mieux fonder en théorie ces nouvelles pratiques historiennes, et pour commencer à en donner au moins une définition approximative.

Concepts

2Nous sommes en premier lieu confrontés à une alternative : faut-il entendre l'expression du point de vue de l'historien, comme un champ d'étude et une méthode, ou du point de vue de son objet, comme le système des représentations, verbalisées ou non, et des pratiques qui concernent « l'homme », la personne, ses relations avec le monde visible et invisible dans la société étudiée ? Il ne fait aucun doute que ce dernier ensemble de questions, relatives notamment à « l'anthropologie des hommes du Moyen Âge » (ou d'une certaine catégorie d'hommes : les savants, les clercs**3**), fasse partie des objets privilégiés de l' « anthropologie historique ». Mais je comprends cette dernière dans un sens plus large, en me plaçant du point de vue du chercheur aujourd'hui et de ce qu'il a à attendre des autres sciences sociales. Ainsi, dans l'acception que j'en donne**4**, l'anthropologie historique consiste pour l'historien, sans qu'il renonce aux règles et de son « métier » et à la tradition de son propre « savoir faire », à s'inspirer dans sa réflexion théorique et son travail empirique des problématiques, des objets, des méthodes de l'anthropologie sociale et culturelle. Il s'agit en somme d'un enrichissement par « métissage » de traditions scientifiques distinctes, dans l'espoir, sinon d'une réunification des savoirs, du moins d'un meilleur dialogue entre les disciplines, et qui doit se poursuivre au gré de l'évolution de chacune d'elles**5**. Il va de soi que l'« anthropologie médiévale » compte *parmi* les objets de cette démarche, que je présenterai en

privilégiant l'historiographie française et même mon expérience subjective de la recherche individuelle et collective.

3On sait comment le XIXe siècle européen s'est placé sous le signe de l' « historisme » dans ses productions littéraires, artistiques, architecturales (qu'on pense au style Troubadour ou à l'architecture néo-gothique ou néo-byzantine), de même que dans l'affirmation de certitudes positivistes en matière de critique historique des sources et dans la conviction qu'il serait possible de restituer intégralement le passé « comme il s'est effectivement passé » (Ranke). Cette conception du savoir historique allait de pair avec l'idéologie du progrès de la civilisation, induisant une hiérarchie entre les cultures au bénéfice de la civilisation occidentale et au détriment des peuples dits « primitifs », abandonnés à l'observation des voyageurs, des missionnaires et des premiers ethnographes. Pareillement était établie une hiérarchie des niveaux de culture au sein même de la civilisation jugée la plus avancée: il s'agissait cette fois d'opposer à la culture « savante » des élites éclairées, instruites et modernes, la « culture populaire » et les « superstitions » du peuple des campagnes. Une conséquence pratique de tels partages était la distinction entre diverses disciplines : entre l'histoire « noble » (c'est-à-dire l'histoire politique, celle des grands événements diplomatiques, dynastiques ou militaires) et le folklore, l'étude des « contes et légendes » et des « coutumes populaires ». Mais ce partage était ambivalent, puisque l'enthousiasme romantique des élites pour l'âme du peuple cohabitait avec les préjugés des médecins et des instituteurs face aux « survivances » paysannes d'usages et de croyances archaïques.

4La « crise de l'historisme » a éclaté dès le milieu du XIXe siècle : en Allemagne, où *Historik*, de Johann Gustav Droysen, publié à partir de 1857, peut servir de premier repère[6] ; en France, au début du XXe siècle, avec Émile Durkheim et l'« école sociologique française » (Robert Hertz, Marcel Mauss, Henri Hubert)[7]. Ce moment marque la naissance des sciences sociales et tout en même temps la double mise en cause, d'une part de la domination exclusive de l'histoire qui avait prévalu jusqu'alors, d'autre part du dogme positiviste de la capacité de la science à parvenir à une vérité absolue des « faits ». Cette mise en cause du positivisme, lequel était le fondement en France de l'histoire « méthodique » du tournant du siècle (Charles-Victor Langlois), se renforce dans les décennies suivantes grâce au développement des nouvelles « sciences » de l'économie, de la démographie, de la sociologie (Max Weber), de la linguistique (Ferdinand de Saussure), de la psychanalyse (S. Freud), au prix d'un éclatement du savoir humaniste conçu comme une totalité. C'est dans cette situation de défi pour l'histoire que se comprend le projet des*Annales* à partir de 1929[8] ; il consiste à la fois à enrichir la démarche historique au contact de ces nouvelles disciplines et à repenser sur de nouvelles bases une certaine unité des savoirs ; dans ce projet, l'histoire ne retrouvera pas de position dominante, mais entend jouer un rôle fédérateur justifié par la conviction que toute société est historique et ne peut se comprendre qu'à travers le processus complexe de sa transformation dans le temps.

5À la faveur de cette configuration, la rencontre interdisciplinaire qui nous importe fut d'abord celle de l'histoire et de la sociologie. L'anthropologie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, n'existait pas encore à proprement parler: l'heure était aux vastes synthèses comparatives, à l'échelle universelle, sur le sacré ou le don (Marcel Mauss), mais sans travail empirique de « terrain ». Quand Marc Bloch publie en 1924 les *Rois thaumaturges*, sa référence ethnologique principale est *Le Rameau d'or* de James George Frazer. Longtemps, les historiens ignoreront les premiers travaux ethnographiques empiriques, britanniques en premier lieu (de Malinovski à Evans-Pritchard[9]) et ne percevront pas davantage l'importance de l'ouvrage de Marc Bloch, l'auteur lui-même publiant ensuite des ouvrages qui n'étaient pas moins novateurs, mais concernaient des domaines - histoire rurale, société féodale - plus conformes aux attentes des historiens de cette époque[10].

6Paradoxalement, c'est un deuxième défi lancé à l'histoire après la seconde guerre mondiale, dans les années 60 et 70 du XXe siècle, qui a permis le véritable rapprochement des disciplines : j'y vois pour l'essentiel la réponse au défi de l'anthropologie structurale lancé par Claude Lévi-Strauss[11]. Au milieu des années 70, les historiens français proches des *Annales* abandonnent largement l'expression « sociologie historique » pour se rallier à celle d'« anthropologie historique », qui montre, mieux que n'auraient pu le faire les expressions un temps concurrentes d'« ethnologie historique » ou d'« ethnohistoire »[12], le niveau auquel allait se situer le dialogue entre les

disciplines : celui du débat général sur les méthodes et les problématiques. Il est vrai – et je donne sur ce point amplement raison à Jean-Pierre Albert**13** – que la revendication par les historiens d'un projet « anthropologique » habille trop large, le plus souvent, des études historiques avant tout monographiques et thématiques, qui s'apparentent plus à des approches ethnographiques qu'aux ambitions théoriques affichées par les anthropologues. Elle dessine pourtant un horizon intellectuel qui marque une rupture par rapport à l'histoire traditionnelle et en ce sens on peut la tenir pour justifiée.

7Le double paradoxe de la rencontre des historiens et des anthropologues tenait au fait que l'anthropologie structurale évacuait la dimension de l'histoire, au point que la notion de « transformation » s'y trouvait réduite à un jeu de permutations au sein d'un système logique, celui des relations de parenté par exemple, sans qu'intervînt l'axe du temps historique ; elle évacuait par la même occasion l'action, la volonté, l'identité même des individus, pris dans le réseau des structures qui, en quelques sortes, pensaient et agissaient à leur insu…. Pareillement, l'obligation de l'échange des femmes, fondement en toute société du système de l'alliance, était référée à l'interdit de l'inceste, conçu comme une catégorie universelle et atemporelle de l'esprit humain. Même si le marxisme et l'histoire des *Annales* avaient appris à réfléchir en termes de structures sociales anonymes et de mouvements de masse transcendant la volonté individuelle des acteurs, de telles propositions avaient de quoi déranger. Or, le rejet qu'on aurait pu attendre de la part des historiens ne s'est pas produit, en dépit de vifs débats sur les relations entre structure et conjoncture, et par delà entre structuralisme et histoire**14** : en raison, peut-être, d'un intérêt déjà ancien, d'inspiration marxiste, pour les « collectifs » et pas seulement pour les individus ; peut-être aussi parce que la « longue durée » de Fernand Braudel avait familiarisé les historiens avec les évolutions les plus lentes, quasi « immobiles », des sociétés**15** ; ou encore, parce que l'« histoire des mentalités » alors en plein essor leur faisait connaître des objets et des problèmes relevant des préoccupations des ethnologues (la mort, la famille, la tradition orale, etc.), les historiens acceptèrent le défi et y trouvèrent l'occasion de réfléchir aux contraintes structurales pesant sur leurs objets, mais en affirmant aussi leur préoccupation pour les effets du temps et notamment du temps long, sur les structures.

8L'histoire des mentalités a sans nul doute préparé les historiens à s'approprier les propositions venant de l'anthropologie. Elle rompait en effet avec une histoire dominée par les préoccupations institutionnelles, événementielles et plus largement politiques, au sens étroit du terme. Elle a attiré l'attention sur les problèmes culturels, en donnant à ce mot une définition large allant bien au-delà des seuls milieux savants et lettrés et attentive notamment au poids des traditions orales, aux gestes quotidiens (jusqu'à l'épouillage en famille), aux formes de la vie domestique dans l'*ostal* – lieu d'habitation et noyau familial élargi –, aux rituels festifs et saisonniers, aux pratiques funéraires, aux croyances et aux « superstitions », autant de thèmes familiers aux ethnologues de l'Europe qui en 1975 servent d'armature au livre-phare d'Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan***16**. Aux individus, cette « nouvelle histoire » oppose les masses, à l'événement, elle préfère la « longue durée ». Si on a pu observer dans un deuxième temps un retour à la singularité de l'événement - avec le *Bouvines* de G. Duby**17** ou *Le Carnaval de Romans* d'Emmanuel Le Roy Ladurie**18** – et même à la dimension biographique – du *Menocchio* de Carlo Ginzburg**19** au *Saint Louis* de Jacques Le Goff**20**, il faut souligner que ce dernier se défend d'avoir écrit une « biographie historique » au sens classique du terme et qu'il a toujours pris soin de saisir les individualités singulières sur l'horizon des catégories les plus générales de la société et de la culture des époques concernées. De même, l'accent s'est porté sur les « façons de penser et de sentir » (titre d'un chapitre-clef de la *Société féodale* de Marc Bloch**21**), sur « l'outillage mental » (notion chère aux fondateurs des *Annales*), la dynamique des apprentissages et pas seulement les réalisations achevées. Quant au terme de « mentalités », les historiens, de L. Febvre à J. Le Goff, en ont maintenu intentionnellement le flou conceptuel, jugé plus fécond qu'une définition canonique fermée et contraignante**22**.

9Si la confrontation avec l'anthropologie structurale a été décisive en France, il faut noter qu'une évolution comparable s'est produite dans d'autres pays, notamment en Italie (avec le poids de la tradition gramscienne) et dans les pays anglo-saxons. L'influence de ces courants parallèles et différents n'a pas été moins vive sur le renouvellement des études historiques sur le continent.

Pensons aux enquêtes d'un Clifford Geertz (par exemple à son étude célèbre sur le combat de coqs à Bali**23** qui ont éveillé l'intérêt critique de la*microstoria* italienne (Carlo Ginzburg, Giovanni Levi**24**). Pensons aussi à cet autre anthropologue britannique, Jack Goody, dont tout le travail a été placé sous le signe de l'histoire comparée des cultures, à propos de l'écriture**25**, de la famille**26**, du symbolisme**27**, du pouvoir des représentations gestuelles et plastiques**28**.

10Soit donc « l'anthropologie historique ». Qu'est-ce à dire ? Dans le mot « anthropologie », placé au premier plan, il y a d'abord l'homme, *anthropos*. Ce qui est visé, c'est *l'homme en société*, ou plus justement *les hommes* dans la diversité des temps et des espaces, leurs relations sociales (alliance et filiation, systèmes de domination et de sujétion, formes d'identification individuelle et collective), leurs activités les plus concrètes (subsistance, travail, guerre) et les plus spéculatives, leurs « représentations » et leurs « pratiques », leurs croyances et leurs émotions, leurs rapports avec le cosmos, la nature, les autres êtres vivants (animaux, plantes) comme avec les objets. Un projet *total* par conséquent et d'autant plus complexe qu'aussitôt, la dimension temporelle, historique, rappelle ses droits : la définition même de cette humanité – cette « anthropologie » au premier sens distingué plus haut – varie non seulement selon les sociétés et les lieux – ce que les anthropologues savent bien –, mais, pour chacune d'elles, selon les époques. Et pour l'historien, la profondeur temporelle peut être considérable.

11Ce que l'historien apporte de différent, c'est précisément l'histoire, ou pour être plus exact, l'historisation des problématiques anthropologiques. Aucune société n'échappe à l'histoire, pas même celles qui pouvaient sembler les plus « froides » – les plus étrangères au changement historique (mais n'est-ce pas faute de document sur le passé que l'observateur occidental a pu formuler de tels jugements ? Quand ce n'est pas par l'étrange persistance de préjugés d'un autre âge ?**29**). Il est vrai que les historiens ont d'abord porté un regard anthropologique sur les sociétés ou les segments de société du passé ou encore les types d'activité sociale qui, par analogie avec les objets habituels des anthropologues, semblaient s'y prêter le mieux : soit une prédilection – mais qui en droit n'est exclusive d'aucun autre objet – pour des époques antérieures au XVIII[e] siècle, c'est-à-dire à la « grande transformation » du monde occidental, au « grand partage » de la Modernité entre « politique », « économie », « religion »**30**, comme entre « nature et culture »**31**, ou encore entre les savoirs relatifs à ces sphères d'action et de cognition (les sciences exactes ou les sciences de la nature, les lettres, le droit, la philosophie, la théologie, la médecine, l'histoire, etc.). Dans ce cadre, la notion de « Moyen Âge », même prolongée dans un « long Moyen Âge » depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la Révolution industrielle, n'a a priori aucune légitimité : ce n'est qu'une étiquette commode pour circonscrire un « terrain » d'enquête, privilégié de fait par l'anthropologie historique en raison du caractère fortement intégré (« *embeded* » suivant le mot de Polanyi) des représentations et des pratiques, d'une profondeur temporelle multiséculaire, d'une richesse documentaire exceptionnelle, même si elle se raréfie au fur et à mesure qu'on remonte les siècles. On pourrait aussi bien parler de la « Chrétienté » (en tant que le mot *christianitas* désigne non une « religion », mais une société dont l'identité idéologique – le christianisme – est essentielle à sa définition).

Champs

12Point n'est besoin de s'étendre longuement sur les fruits de la rencontre entre histoire et anthropologie. Non seulement il serait trop long d'en dresser le bilan, mais celui-ci n'aurait d'intérêt que présenté dans la dynamique historique et historiographique des cinquante dernières années**32**. Je distinguerai donc quelques aspects de ce bilan pour ensuite passer aux défis les plus récents.

13La question de la *parenté* doit être citée en premier, parce qu'elle est liée de la façon la plus étroite à toute enquête anthropologique de terrain. Sur un plan théorique, on peut suivre l'influence directe sur les historiens des *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss et de l'ouvrage déjà cité de Jack Goody, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe,* dont la traduction française a bénéficié d'une préface de Georges Duby, écrite au moment même où celui-ci travaillait à l'histoire des relations de parenté, du mariage et des femmes dans la société médiévale. Parmi les apports significatifs de l'anthropologie, il est aisé de reconnaître l'attention prêtée au vocabulaire de la parenté, aux taxinomies de l'alliance et de la filiation. Les historiens ont mieux compris aussi l'importance de la parenté spirituelle, ce qui les a conduits à reconnaître toute la place, dans la société chrétienne du Moyen Âge et de l'Ancien Régime, de formes de parenté

spirituelle que les anthropologues, en leurs propres terrains (exception faite naturellement des ethnologues de l'Europe), n'avaient pas explicitement désignées : d'une part, la *parenté baptismale* (qui prohibe les relations sexuelles entre parrains et filleuls, commères et compères)**33** ; le christianisme – fondement idéologique de l'Europe dans la longue période envisagée – a imposé une forme généralisée de parenté spirituelle qui fait de tous les baptisés des frères et des sœurs du Christ, excluant par contre coup les non-baptisés (les Juifs, les « Infidèles ») ; d'autre part, la *parenté divine* (entre les personnes de la Trinité et entre la Vierge et le Christ, qui est à la fois son père, son fils et son époux). D'une façon générale, on peut dire que les historiens sont passés au contact de l'anthropologie d'une histoire étroite de la *famille*, définie d'abord dans les termes de la démographie historique puis de l'histoire des mentalités à la façon de Philippe Ariès, à une histoire multidimensionnelle et anthropologique de la *parenté*.

14Un deuxième exemple, lui aussi trop brièvement évoqué, concerne l'étude des mythes, en prenant ce mot dans le sens le plus général, sans se préoccuper de distinctions entre genres narratifs. L'inspiration vient ici encore largement de Claude Lévi-Strauss (des quatre volumes des *Mythologiques*), mais aussi des formalistes russes (la *Morphologie du conte merveilleux* de V. Propp**34**) entre autres. Le relais a été saisi et transmis par les spécialistes des mythes de l'Antiquité, tels qu'on les connaît à travers Homère et Hésiode (Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne)**35**. S'en est suivi un profond renouvellement des méthodes, par l'application aux textes des principes de l'analyse structurale des récits de tradition orale. On peut citer à titre d'exemple l'étude que Jacques Le Goff et Pierre Vidal-Naquet ont consacrée ensemble à *Yvain ou le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes (vers 1180) et qu'ils ont intitulée de manière significative *Lévi-Strauss en Brocéliande***36**. Dans ce cas comme dans bien d'autres, on voit bien que si l'historien accepte de prendre à son compte les catégories analytiques de l'anthropologue, c'est en fait pour leur donner toute la densité des contenus culturels propres à la société et à l'époque qu'il connaît : ainsi la « forêt » médiévale est-elle pas un lieu socialisé du point de vue du droit (seigneurial ou royal), de l'exploitation matérielle (chasse, pacage, glandée), du sacré et des valeurs religieuses, car la forêt est le siège de la « merveille », bénéfique ou maléfique, sur laquelle veille la figure ambivalente de l'ermite qui « domestique » les animaux sauvages comme l'ours, le loup ou le cerf.

15Les questions relatives à la transformation, à la variation, à l'évolution dans le temps ont constitué la pierre d'achoppement de la rencontre entre histoire et anthropologie. La question se pose tout particulièrement pour les « variantes » d'un mythe ou du moins d'un conte ou d'une légende, tels que les historiens en rencontrent fréquemment dans leur documentation. Ayant découvert une première version, l'historien, comme l'anthropologue, se met en quête d'autres versions pour pouvoir les comparer à la première. Il se livre lui aussi à une analyse structurale attentive aux présences, aux absences, aux équivalences, aux substitutions et permutations terme à terme des différentes *relations*jugées significatives. Mais contrairement aux traditions orales que l'ethnologue recueille au cours de son enquête, dans un espace-temps homogène, l'historien découvre des versions écrites du même conte qui appartiennent l'une à la littérature courtoise des XIIe-XIIIe siècles, une autre aux *exempla* des prédicateurs des XIIIe-XIVe siècles, une autre encore à une chronique duXV^e siècle, une autre au recueil de contes de Charles Perrault au XVIIe siècle, voire aux enquêtes menées dans les campagnes par les folkloristes duXIX^e siècle**37**. Soit autant d'époques et de milieux socioculturels très différents et de raisons contrastées de la mise par écrit de chacune de ces versions. Dans ces conditions, que faire du facteur temps, comment apprécier l'impact de la « *variation* » historique sur la « *variante* » structurelle ? Une telle question frappe de plein fouet l'historien, alors que l'anthropologue a pu l'ignorer, du moins jusqu'à une date récente (avant de prendre conscience que ni sa discipline, ni son terrain n'échappent à l'histoire). Un effet décisif de cette approche a été de relativiser la tradition chrétienne, de la faire entrer dans le champ de l'analyse des mythes, à l'encontre de toute une tradition savante, cléricale puis érudite qui a toujours considéré que « le mythe, c'est pour les autres », les « païens » et les « sauvages », mais pas pour « nous », chrétiens et/ou « civilisés », comme si la *Genèse* ou la *Légende Dorée*n'étaient pas des mythes et des mythologies relevant des mêmes types d'analyse que les mythes bororo ou l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Refuser ce partage « bien pensant », relativiser nos propres traditions historiques, les soumettre à la critique du regard anthropologique, voilà une tâche immense, à peine

commencée**38**. Or la finalité d'une telle recherche est cruciale : il s'agit de comprendre le processus historique de transformation de la *pensée mythique*, autrement dit sa confrontation avec *des* formes de rationalité qui ne sont jamais *la* raison, comme s'il n'y en avait qu'une ; l'une de ces formes fut la raison du débat démocratique de l'Athènes du Ve siècle**39** ; une autre, bien avant Descartes, fut la « raison théologique », ce principe paradoxal de critique interne de l'idéologie chrétienne de l'Eglise, à l'œuvre dans les écoles urbaines du XIIe siècle et l'université scolastique du XIIIe siècle : soit une rationalité critique qui a paradoxalement poussé ses concepteurs, les clercs, à « scier la branche » sur laquelle ils étaient assis, puisqu'ils réduisaient à des catégories de savoir les croyances qui fondaient la légitimité de l'Église. Le*logos* ne s'en prend pas nécessairement au *mythos* de l'extérieur, comme un adversaire exogène, il émerge du sein même d'une société et d'une culture en voie de transformation**40**. Ce qui est dit ici du mythe s'applique aussi aux rites et singulièrement à ce que le XVIe siècle à commencé à nommer la « liturgie » de l'Église. Simultanément, l'histoire de la fête ou encore celle des cérémonies du pouvoir monarchique (sacre et couronnement, toucher des écrouelles, funérailles royales, entrées royales, « lit de justice », etc.**41**) ont rencontré, à l'invitation des anthropologues, d'autres complexes rituels dont les historiens avaient sous-estimé l'importance (carnaval, charivari, abbayes de jeunesse) et dont ils ne soupçonnaient pas la richesse symbolique des gestes, des sons, des couleurs et des objets. Les ouvrages classiques de M. Bloch (*Les rois thaumaturges*) ou de L. Dumont**42** ont ouvert la voie. Plusieurs livres, qui sont vite devenus des classiques de l'ethnologie européenne – et dont la lecture devrait s'imposer à tout apprenti historien – ont rendu plus attentif à l'enquête locale des mots de la sorcellerie**43**, de la différenciation des « genres »**44**, de la cuisine et du partage des nourritures**45**. C'est en accord avec de telles suggestions théoriques et méthodologiques que J. Le Goff a renouvelé l'étude des « gestes symbolique de la vassalité »**46** ou que d'autres historiens, notamment aux États-Unis, se sont penchés sur les gestes et les paroles de l'humiliation, de la soumission, de la malédiction, de l'exorcisme**47**. Si la*liturgie* est restée longtemps la chasse gardée des historiens de l'Église, eux-mêmes généralement membres du clergé cherchant dans l'histoire les raisons de fonder le renouvellement de la liturgie contemporaine, des historiens soucieux d'une approche plus anthropologique y découvrent un extraordinaire champ d'observations croisées des rites, de la musique, des images, de l'espace sacré.

16L'interrogation sur les formes de médiation entre le terrestre et le céleste, entre le visible et l'invisible, a conduit, au-delà du corps, des gestes, des rituels, à interroger ce qu'il est convenu de nommer l'imaginaire, vaste domaine de ce que le latin médiéval réunit dans la notion d'*imago* et qui se décline sur trois plans indissociables : l'anthropologie chrétienne (puisque l'homme, suivant le mythe fondateur de la Genèse 1, 27, a été créé « à l'image de Dieu »), les images mentales (rêves, visions, mémoire, qui abondent dans les sources narratives, notamment celles qui ont une dimension autobiographiques)**48** et les images-objets, considérées non seulement dans leurs thèmes et motifs, essentiellement religieux, mais dans leur matérialité, leur lieu, leurs usages et leurs fonctions)**49**. J'y reviendrai plus loin pour mentionner les derniers développements de cette réflexion de plus en plus commune aux historiens et anthropologues. Auparavant, mentionnons deux autre ouvertures récentes : la première concerne la dynamique des espaces sacrés et les rituels qui spatialisent le sacré, l'inscrivent dans l'espace social, délimitent et hiérarchisent des « lieux » (*loci*) et des « choses » (*res*) emboîtés les uns dans les autres, soustraits aux usages profanes et investis d'une concentration croissante de puissance sacrée : le cimetière, l'église, l'autel, la relique, l'eucharistie**50**. De telles dynamiques spatiales sont inscrites par les historiens dans la vague d'essor matériel de l'Europe des XIe-XIIe siècle et surtout dans le grand mouvement de réorganisation de la société chrétienne qu'on appelle traditionnellement la « réforme grégorienne », laquelle a exacerbé la distinction hiérarchique entre clercs et laïcs, mais aussi garanti l'autonomie relative de ces deux groupes et permis une certaine forme de « laïcisation » sociale et politique de la chrétienté occidentale, dont la chrétienté orientale n'a jamais bénéficié. La deuxième ouverture concerne, concurremment avec le rôle croissant reconnu aux images, la place de la musique et du chant dans la culture médiévale. Une page est en train de se tourner, qui réservait la réflexion sur la musique médiévale aux seuls spécialistes de musicologie. La technicité du domaine a été un frein à une telle ouverture et il n'est pas question d'y renoncer. Mais les uns et les autres savent à présent tout le profit qu'ils peuvent tirer de leur rencontre : dans la constitution d'une histoire « totale »,

anthropologique à tout le moins, il est essentiel que saute le verrou de la musique, tant celle-ci a occupé une place centrale dans la société et la culture du Moyen Âge, les rituels de l'Église ou la vie des cours, la conception de l'harmonie du monde comme *musica*[51] ou la performance, avant tout orale, que nous appelons « littérature médiévale »[52].

Projets

17Une des difficultés majeures de l'anthropologie historique réside dans la nécessité, pour l'historien, de connaître les évolutions de la discipline voisine. Le souci de s'informer est indispensable, mais parfois difficile à satisfaire, pour éviter que se creuse entre les interlocuteurs un fossé qui, à terme, rendrait obsolète le dialogue. Parmi les questions qui agitent le plus le monde des anthropologues, je voudrais, en me fondant sur un livre collectif récent[53], citer celles qui sont relatives à la nature et au corps. L'historien n'est pas là en terrain inconnu et on peut rappeler l'intensité des débats pluridisciplinaires qui, dans les années 1970-1980, ont confronté les historiens démographes et les historiens des épidémies aux biologistes et aux médecins[54]. Il s'agissait alors d'élargir « le territoire de l'historien », dans la fidélité aux modèles quantitatifs et macro-historiques de l'époque. Vint ensuite une histoire différente, plus attentive aux « représentations » sociales et individuelles du corps, de la naissance et de la mort, de la nudité et de la pudeur, de la sexualité ou de la souffrance, au risque de se détourner du corps « réel » et de s'éloigner des biologistes et des généticiens qui font profession de l'étudier dans sa réalité de chair, de sang et de cellules. Pour les anthropologues, l'évolution fut différente. Ils eurent d'abord à relever le défi de la sociobiologie, dont le réductionnisme outrancier n'a pas fait long feu (les gènes ne déterminent pas plus la diversité des traits culturels dans l'espace qu'ils n'expliquent l'évolution des sociétés). Ils sont aujourd'hui engagés dans le dialogue délicat avec les sciences cognitives et les neurosciences. S'en suivit une redéfinition du champ d'investigation de l'anthropologie sociale et culturelle et de ses paradigmes, et notamment une révision profonde de l'étude anthropologique de la personne (du rapport entre l'homme et son corps). Ainsi, tout en s'inscrivant dans l'héritage structuraliste de Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier voit dans un principe corporel, la différence des sexes, le fondement des différenciations cultuelles et sociales[55]. Elle ajoute ainsi un chapitre entier aux théories de Claude Lévi-Strauss : celui-ci n'aurait rendu compte que de l'inceste de « premier type » (qui concerne par exemple l'union du frère et de la sœur) ; il faut y ajouter un inceste de « deuxième type », universellement prohibé parce qu'il mêle dangereusement les humeurs corporelles d'individus de même sang, par exemple deux sœurs ou une mère et sa fille qui s'uniraient au même homme[56].

18Pour sa part, Philippe Descola soutient une interprétation *moniste* des cultures du monde, en suivant une démarche structuraliste dans son principe, mais qui entend dépasser l'opposition lévi-straussienne *nature vs. culture*. Puisant ses exemples dans la littérature anthropologique depuis les fondateurs de la discipline, il en conclue que l'opposition entre nature et culture n'est présente en fait que dans la culture occidentale et seulement depuis le XVIIIe siècle. Le*naturalisme* est une caractéristique des Lumière. En revanche, il existe de par le monde bien d'autres modèles de rapports aux plantes ou aux animaux, d'autres formes collectives d'être au monde, d'autres *ontologies* que Descola (recourant à une terminologie ancienne qu'il dépoussière en redéfinissant les mots à sa manière) nomme tour à tour *totémisme, animisme* et*analogisme*[57]. On reviendra sur les développements les plus récents de cette réflexion. Soulignons pour l'instant – et bien d'autres travaux actuels pourraient être cités[58] – combien la rupture est sensible par rapport à la longue tradition durkheimienne dont s'est nourrie l'anthropologie française durant tout le XXe siècle : quand Marcel Mauss écrivait son article fameux sur les « techniques du corps » (1934-1936)[59], son entreprise consistait à montrer que les gestes, qu'on croyait « naturels », ne l'étaient en aucune manière : toute son œuvre visait à « sociologiser la nature ». Ce que certains anthropologues cherchent à faire aujourd'hui, à l'heure du « tournant cognitiviste », c'est au contraire à « re-naturaliser le social »[60].

19Les historiens, dans la grande vague de l'étude des « représentations », n'ont-ils pas perdu de vue l'existence biologique et la matérialité des corps et de la nature ? Plusieurs indices montrent pourtant que se dessine chez eux aussi et chez les médiévistes en particulier, une évolution qui semble aller dans le même sens que celle qui s'observe chez les anthropologues : j'en prends pour preuve la multiplication des travaux sur l'histoire des émotions, d'abord auxÉtats-Unis (qui apparaît

ainsi, en histoire comme en anthropologie, le lieu originel d'une forme de « biologisation » du social), ensuite en Europe, en France, en Italie, en Allemagne notamment**61**. Alors que l'histoire des sciences ou l'histoire de la médecine ont longtemps constitué des domaines à part, leur ouverture à l'histoire sociale et culturelle est un deuxième indice : il faut saluer ici en premier l'entreprise de *Micrologus*, impressionnante par son ampleur comme par son caractère novateur, avec ses colloques annuels et sa riche collection de monographies. Parmi les derniers titres parus, l'ouvrage dirigé par Maaike van der Lugt et Charles de Miramont sur l'hérédité marque une étape inédite dans le rapprochement de l'histoire et de la biologie**62**. De même, les réflexions parallèles sur les « limites de l'humain »**63**, menées dans une perspective comparatiste, permettent-elles de comprendre l'extrême diversité des relations matérielles et symboliques entre les hommes et les animaux**64** et partant de relativiser dans le temps et l'espace nos propres attitudes et pratiques. Enfin, l'un des enjeux de ces évolutions convergentes n'est-il pas de réévaluer le rôle du corps dans l'existence individuelle et collective des hommes du passé, dans les rythmes répétitifs de la vie quotidienne, dans l'apprentissage et l'exercice de la communication verbale et gestuelle, dans le travail ou les rituels religieux ?

20J'entends bien, pour ma part, l'appel de l'anthropologue africaniste Jean-Pierre Warnier à une meilleure prise en compte par les sciences humaines et sociales de ce qu'il appelle le « penser par corps » : l'apprentissage du langage par l'enfant comme plus tard l'initiation aux techniques manuelles ou intellectuelles, repose largement sur la « connaissance procédurale », faite d'imitation, de répétition, d'incorporation des normes (à la chasse, dans un salon, une salle de classe ou à l'église, en présence d'un aîné, d'un supérieur, d'un égal). Nous n'avons que trop tendance à ne prêter attention qu'à la part explicite des apprentissages, en oubliant le rôle essentiel de l'« inconscient cognitif », véritable médiateur entre les pratiques rythmées du corps, des gestes, de la voix, et l'expression verbalisée des énoncés. Il est donc temps de relire quelques grands auteurs qui surent naguère déjà « briser les casiers », tels André Leroi-Gourhan, dont *Le Geste et la parole,* avec ses deux volets, définissait un vaste programme de travail toujours d'actualité**65**, Michel de Certeau, fin observateur de *La Culture de l'ordinaire***66**ou Pierre Bourdieu, analyste du « sens pratique » d'un « habitus » défini comme « une histoire de vie faite corps »**67**.

21L'actualité de nos débats communs invite à terminer ce tour d'horizon par l'évocation des travaux menés récemment, de part et d'autre et parfois ensemble, sur les *images*. On a dit plus haut à quel point le seul choix de ce terme traduisait déjà une prise de position épistémologique, la volonté de se libérer des limites de l'ethnocentrisme et des préjugés de l'esthétisme, de partir des *objets* et de ce qu'on appelait au Moyen Âge l'« *ars* », une activité technique, loin des connotations exclusivement esthétisantes du mot « *art* » qui en est issu à la Renaissance. C'est exactement ce qu'a fait le britannique Alfred Gell, dont le livre posthume, *Art and Agency. An Anthropological Theory*(1998), s'est rapidement imposé comme une référence obligée de l'anthropologie des images. D'entrée de jeu, il rejette « l'esthétique » et pareillement le privilège donné habituellement à la « signification » des images (*meanings*), au profit d'une interrogation sur leur « *agency* », mot qu'on traduit imparfaitement par « agence » et qui désigne le rôle *actif* des objets figuratifs ou ornementaux, qualifiés d' « indices », dans l'ensemble des interactions sociales. Celles-ci président à l'émergence des images, à leur circulation, à leur usage efficace et jusqu'à leur éventuelle destruction intentionnelle et rituelle. La théorie proposée se veut « anthropologique », c'est-à-dire universelle, destinée à rendre compte aussi bien d'un fétiche que d'une peinture de Rembrandt. L'« indice », quel qu'il soit, est pensé comme médiation des relations sociales, rôle qu'il assume avec d'autant plus d'efficacité qu'il peut être doté fictivement d'une « intentionnalité », par exemple dans le cas de la poupée à laquelle l'enfant parle comme s'il s'agissait d'une personne : elle est assimilable à une « idole » confondue avec le dieu, ou à l'effigie de bois et de chiffon que le sorcier animiste perce de clous pour nuire à un ennemi par la vertu de la magie « sympathique ». « L'objectif de cet ouvrage est de montrer que les oeuvres d'art, les images et les icônes doivent être traitées comme des personnes », dit l'auteur**68**. Comme le souligne Maurice Bloch dans la préface de l'édition française, il conviendrait, plutôt que de parler d' « agence » (terme qui se réfère plutôt à la philosophie morale), d'insister sur l'« intention » prêtée à l'objet, son pouvoir de susciter l'émotion et d'inciter à agir, sa capacité de nouer des relations entre les hommes. À ce titre, ce livre très commenté**69** vient à point nommé soutenir les

efforts des historiens et des anthropologues qui s'efforcent de comprendre les images, leurs formes et leurs fonctions dans leur contexte social et culturel. Ainsi les travaux de Carlo Severi sur les « pictogrammes mnémoniques des Indiens des Plaines » participent-ils d'une attention partagée avec les historiens et les historiens de l'art à la place de la mémoire dans le fonctionnement des sociétés ; ils rejoignent entre autres les études sur les supports graphiques et imaginaires des « arts de la mémoire » à la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, qu'il s'agisse des ouvrages classiques de Frances Yates et Mary Carruthers ou du travail original de Jean-Philippe Antoine sur la peinture monumentale de Giotto**70**.

22Mais le livre d'A. Gell a été aussi rapproché d'un autre ouvrage, reconnu comme un classique par les historiens comme par les anthropologues, celui de David Freedberg, *The Power of Images* (1989)**71**. Ici, c'est une autre lecture, cognitiviste, qui prévaut. Chez cet auteur, surtout dans ses travaux les plus récents, la dimension historique se dilue dans une ambition globalisante inspirée des neuro-sciences**72**. Freedberg entend construire une théorie cognitiviste de la « réaction » (*Response*) aux images, auxquelles le spectateur s'identifie par « mimétisme » en raison du rôle joué dans le cortex cérébral par les « neurones-miroirs ». Face à l'image d'un geste violent ou à la figuration d'une forte émotion dans un tableau (Goya, Grünewald, etc.) ou une photographie, le spectateur réagit spontanément comme s'il était engagé dans l'action même : les larmes lui montent aux yeux, l'angoisse le saisit, il esquisse le geste tendu du sportif dont il ne voit pourtant que l'image. Comme l'écrivent justement Gil Bartholeyns et Thomas Golsenne, dans un ouvrage collectif au titre révélateur, *La Performance des images,* on assiste par là à une tentative avancée de « *naturalisation* du rapport aux images »**73**, qui prend place dans la visée anthropologique plus générale de « re-naturalisation du social » dont on a parlé et à laquelle les historiens, quelles que soient leurs habitudes et leurs préventions, ne peuvent rester indifférents.

23Il en va de même de la démarche, différente pourtant, de Philippe Descola. Ce dernier s'engage moins dans l'expérimentation des neuro-sciences à la manière de Freedberg qu'il ne revendique – parfois – l'« anthropologie des indices » à la manière de Gell. S'agissant des images, son projet s'appuie sur la distinction, proposée dès 2005, de quatre ontologies fondamentales – *animisme*, *totémisme*, *analogisme*, *naturalisme* – que l'anthropologue discerne de par le monde. C'est cette grille qu'il *applique* aux images**74**. Ce qui justifie la démarche est l'idée qu'il y a un lien nécessaire entre chaque grande ontologie et les modes de figuration produits sous son empire : « figurer, c'est donner à voir l'armature du réel »**75** (propre à chaque « ontologie »), ou encore, pour reprendre la citation de Merleau-Ponty qu'il reprend à son compte, les schèmes figuratifs repérables dans chaque ontologie sont des « doublures d'invisible »**76**.

24Pour l'historien, ce travail original recèle plusieurs suggestions : avant tout, une radicale et salutaire « anthropologisation » de la culture occidentale, traitée comme une ontologie comme les autres, nommée *naturalisme.* Le*naturalisme* ne bénéficie d'aucun privilège *a priori*, à deux réserves prés toutefois : il est nécessairement l'observatoire exclusif des ontologies des autres, et par ailleurs, il est la seule ontologie qui soit traitée sur un mode historique : il émerge en effet de l'*analogisme* traditionnel des cultures européennes antérieures (à commencer par le Moyen Âge).

25C'est en remontant au début du XVe siècle que Philippe Descola entrevoit les premières manifestations du *naturalisme*, d'abord, dit-il, chez les enlumineurs, ensuite chez les peintres flamands de retables et de tableaux, dont les deux innovations majeures sont, en peinture, le portrait individuel et le paysage**77**. Les peintures seraient ainsi très en avance sur les théoriciens de la Nature (hommes de sciences, philosophes, hommes de lettres) de l'époque des Lumières, à qui Philippe Descola, dans son ouvrage précédent, attribuait la découverte du *naturalisme.*

26Un tel décalage dans le temps historique entre deux formes d'expression différentes d'un même phénomène constitue un grand sujet de réflexion pour l'historien. Mais l'avantage de trois siècles donné par Philippe Descola aux peintres sur les philosophes n'est peut-être pas aussi net qu'il le dit. L'ontologie *naturaliste* plonge bien plus anciennement ses racines dans l'anthropologie judéo-chrétienne et la Genèse, où Yahvé soumet la nature à l'homme qu'il vient de créer et voue à son seul usage les plantes et les animaux. Les philosophes comme les peintres furent tout au long du Moyen Âge profondément marqués par cette injonction divine profondément*naturaliste* – d'un *naturalisme* non autonome si l'on veut – qui se combinait avec un *analogisme* sans cesse

réaffirmé dans les textes et les images, notamment sous la forme des relations entre microcosme et macrocosme[78].

27L’apparition simultanée vers 1430 du portrait autonome, de la perspective, du paysage marque un tournant très important, mais elle a été préparée de longue date ; inversement, elle ne s’est pas affranchie subitement de tout l’investissement symbolique et religieux de l’*analogisme* chrétien. Ainsi la question du portrait ne peut-elle se comprendre, s’agissant du Moyen Âge au sens large, hors de la référence au « portrait » du Christ, à la Sainte Face, qui est la « vraie image » (*vera icona* ou Veronica)[79]. Mais voyons plus précisément les images que Philippe Descola a choisies pour étayer la thèse de la précocité du *naturalisme* en peinture et particulièrement dans l’enluminure.

28Le manuscrit BnF Fr. 2813 des *Grandes Chroniques de France* (vers 1380) montre au folio 470v l’entrée dans Paris du roi de France Charles V accompagné de son oncle l’empereur Charles IV de Bohème et du fils de celui-ci, le jeune roi de Bohème Wenceslas



Grandes Chroniques de France. Entrée dans Paris du roi, de l’empereur et de son fils. BnF, fr. 2418, fol. 470v. http://mandragore.bnf.fr/.

L'image renvoie en effet sur le mode *naturaliste* à un événement réel et parfaitement daté : l'entrée solennelle des trois souverains dans Paris le 4 janvier 1378, deux jours avant la fête de l'Épiphanie, qu'ils allaient fêter ensemble au Palais de la Cité en échangeant des présents et en partageant un mémorable banquet. De fait, cette image représente tout autant, symboliquement, les trois Rois Mages : l'empereur et les deux rois pénètrent dans Paris comme s'il s'agissait de Bethléem et observent un ordre de préséance qui mêle la manipulation rituelle (Charles V s'est réservé le cheval blanc pour signifier à Charles IV de Bohème, monté sur un cheval « maurel », que « le roi de France est empereur en son royaume ») à la distinction traditionnelle des Rois Mages suivant les critères de l'âge et de la pilosité : ces trois personnages figurent en effet traditionnellement les trois âges de la vie ou les trois parties du monde suivant la trilogie des fils de Noé**80**. Il n'y a pas un détail de l'image qui ne confirme cette fonction d'identification, jusqu'à la terre qui s'incurve comme pour tenir ensemble les trois rois et le ciel bleu qui confère à la scène une dimension cosmique et divine. *Naturalisme* ou*analogisme* ? Faut-il incriminer la date relativement précoce de l'image pour expliquer cette indécision ? La question est à mon sens plus générale et tient à la nature même des images médiévales. Elle tient aussi à la démarche de l'historien : Philippe Descola ne fait guère « travailler » les images comme je le propose ici (et l'analyse d'une telle miniature pourrait être poursuivie indéfiniment) ; il *reconnaît* dans une image, un masque, un ornement, l'ontologie qu'il y a projetée. Pour peu qu'on pénètre plus avant dans l'image, son lieu, ses fonctions, ses usages, tout un monde de significations se présente à l'observateur, qui relativise quelque peu la question de l'appartenance de l'image et de la culture qui la porte à telle ou telle grande ontologie.

29Trois-quarts de siècle plus tard, vers 1450, Philippe Descola a de bonnes raisons de voir en Jean Fouquet le champion du nouveau *naturalisme* en peinture. Ses vues de Paris sont comme le manifeste de la nouvelle peinture du paysage : dans les enluminures des *Heures d'Etienne Chevalier*, on reconnaît aisément Notre-Dame et les ponts de la Seine tels qu'on les voit encore aujourd'hui. Mais arrêtons-nous à une autre miniature du même manuscrit pour la comparer à celle des *Grandes Chroniques* qui vient d'être citée : elle représente justement l'Adoration des Rois Mages.



Jean Fouquet, Adoration des mages. *Heures d’Etienne Chevalier* (vers 1452-1460). Chantilly, Musée Condé. http://expositions.bnf.fr/fouquet/grand/f068.htm.

Le premier et le plus âgé des Rois Mages est, comme il convient, agenouillé devant la Vierge et l’Enfant. Mais il n’est autre que le roi Charles VII, dont Jean Fouquet a peint par ailleurs le portrait aujourd’hui conservé au Louvre.



Jean Fouquet, Portrait de Charles I (1403 - 1461), roi de France. Vers 1445 ou vers 1450. Musée du Louvre, Département des Peintures, Inv. 9106.
http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=obj_view_obj&objet=cartel_1041_1223_p001140.001.jpg_obj.html&flag=true

Entre le tableau et la miniature, les deux portraits se répondent d'autant mieux que dans la miniature le roi n'exhibe pas les habits et la pilosité chenue qui siéent habituellement au premier des Rois Mages : *naturalisme*, donc, puisqu'il s'agit d'un vrai portrait du monarque, peint à la demande de son fidèle serviteur, Etienne Chevalier ; mais *analogisme* tout aussi bien, puisque Etienne Chevalier a commandité ce livre de prière pour que s'y recouvrent par assimilation ses propres gestes de dévotion, ceux du roi son maître et ceux du premier des Rois Mages. Le « portrait » médiéval n'était pas mimétique, tel que nous l'entendons aujourd'hui : il était bien l'image d'une personne singulière et celle-ci cherchait à se reconnaître dans son portrait peint ; mais plus encore que la ressemblance physionomique, le portrait mettait en jeu l'identité sociale et morale de la personne ; sous les traits de l'individu figuré, il convoquait son patronage céleste ; à travers l'image vivante, il laissait percer le portrait d'un mort en puissance, candidat à la *memoria* funéraire de ses proches ; par delà les ambitions mondaines qui justifiaient la commande du portrait, un acte pieux était accompli et conçu comme un gage de Salut. Rappelons ce qu'écrivait à ce propos Daniel Arasse : « Le terme de « portrait » désigne bien, au XVe siècle, la représentation figurée d'une personne réelle ; mais il n'implique pas ce que l'emploi moderne du même terme suggère et, en particulier la présence du modèle à son peintre – qui fonde le prestige de l'image « prise sur le vif » – ou la recherche d'une ressemblance « trait pour trait » entre l'image et son modèle. Conçue avant tout comme une apparence de vie qui fait que la figure peinte « semble vivante », la ressemblance de l'image est souvent ressemblance à un type de figure, tel en particulier que peut le définir la théorie des tempéraments et des humeurs »[81].

30De la réflexion stimulante de Philippe Descola, je retiens plus volontiers la*dialectique des ontologies* que leur distinction. C'est elle qui fait travailler la complexité des images et éclater leurs contradictions. Un bon exemple est fourni dans le catalogue de l'exposition *La Fabrique des images* au chapitre des images analogiques (*Un monde enchevêtré*) par l'étude du surprenant destin d'une photographie anonyme d'un « saint » soufi sénégalais, Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927)[82]. Prise en 1913, elle n'a cessé de se transmettre jusqu'à nos jours tout en se transformant, pour figurer aujourd'hui démultipliée à des centaines d'exemplaires sur les murs de Dakar, où elle confère la « baraka » à ceux qui la regardent. Par rapport aux miniatures citées précédemment, on

semble suivre ici un chemin inverse, du *naturalisme*de la photographie originelle vers l'*analogisme* des peintures fractales qui saturent la surface des murs. Parmi tous les types d'images, la photographie occupe en effet une place cruciale au point où se rencontrent et s'entrecroisent les ontologies. Fruit d'une des grandes révolutions technologiques duXIX[e] siècle, la photographie produit les images les plus *naturalistes* qui se puissent concevoir. Pourtant, n'est-ce pas sur une photographie, ou plutôt sur le négatif révélé dans un bain par les plaques photographiques de Secondo Pia (1898) que s'appuyèrent – et que s'appuient aujourd'hui encore – les partisans de l'authenticité du Saint Suaire de Turin, dans la plus pure tradition du culte médiéval des reliques ?**83**.

31La reproduction à l'infini, dans un milieu musulman, de la photographie originelle d'Ahmadou Bamba révèle encore un autre point limite des images : il arrive en effet que, par respect pour l'interdit religieux de la représentation, le visage du saint cède la place à la calligraphie arabe du nom d'Allah**84**. Ainsi est-ce dans sa négation que l'image analogique touche paradoxalement à son paroxysme : son lien essentiel avec le divin est si fort qu'il est interdit à l'image de prétendre en saisir l'apparence. Le « calligramme » rappelle opportunément l'aniconisme structurel des trois grands monothéismes juif, chrétien et musulman, dont seul le christianisme s'est libéré, mais au prix de pulsions iconoclastes toujours prêtes à resurgir. Cependant, le plus souvent, la photographie ne tombe pas sous le coup de l'interdit de la représentation, même dans les milieux musulmans ou juifs les plus orthodoxes : peut-être parce qu'elle n'est pas une image façonnée par la main de l'homme comme le sont les peintures ou les sculptures ; elle est produite par une empreinte de lumière, presque aussi magiquement que les saintes images « achéiropoiètes » imprimée dans la matière par le rayonnement divin…

32Tout parcours historiographique compte sa part de subjectivité : les intérêts personnels expliquent que l'accent soit mis sur tel point plutôt que sur tel autre, ou que telle « école » soit privilégiée au détriment de ses voisines. Une chose est claire en tout cas : l'extrême rapidité avec laquelle les problématiques évoluent et la part décisive prise dans ces transformations par le dialogue entre les disciplines. J'ai privilégié celui qui a cours depuis plusieurs décennies entre les historiens et les anthropologues. Quelle que soit la part des méconnaissances et des malentendus – et à cause d'eux parfois –, ce dialogue est devenu l'un des facteurs majeurs du renouvellement permanent de la recherche historique. Il n'a de cesse de s'étendre à de nouveaux objets, comme on l'a vu pour finir à propos des images. On ne peut qu'aller de l'avant, l'idée même d'un retour en arrière est impensable.

1 On peut légitimement faire de Marc Bloch l'un des inspirateurs de ce que nous nommons ici l'anthropologie historique, même si l'expression n'est pas encore en usage en son temps et si l'anthropologie sociale et culturelle est devenue bien autre chose que l'ethnologie ou le folklore de son époque. Voir entre autres : *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, textes réunis par Hartmut ATSMAet André BURGUIERE, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences Sociales, 1990.

2 *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques LE GOFF et Pierre NORA, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1974, 3 vol.

3 C'est en ce sens qu'Alain Boureau et Sylvain Piron parlent d'« anthropologie scolastique ».

4 Et dont je crois pouvoir dire qu'elle constitue l'ambition du Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval.

5 Parmi les jalons de la réflexion en ce domaine, en se limitant ici à la France (qu'on peut considérer comme le berceau de la notion, mais certainement pas comme le lieu unique de son développement, voir du point de vue d'historiens, mais aussi d'anthropologues : André BURGUIERE, « L'anthropologie historique », in *La Nouvelle Histoire*, sous la dir. de Jacques LE GOFF, Roger CHARTIER et Jacques REVEL, Paris, Retz, 1978, p. 37-61. ID., « Anthropologie historique », in *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, p. 52-60. « *Histoire et anthropologie* » : 1. GérardLENCLUD, « Le débat théorique » ; 2. Michel IZARD et Nathan WACHTEL, « L'ethnohistoire » ; 3. Jean-Claude SCHMITT, « L'anthropologie historique », in*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF, 1991, p. 334-339. Jacques BERLIOZ et Jacques LE GOFF, avec la collaboration d'Anita GUERREAU-JALABERT, « Anthropologie et histoire », *in* « L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives », Paris, Le Seuil (Société des

Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur), 1991, p. 267-304. Jean-Loup AMSELLE, « Anthropologie et historicité », in*Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 34-36.

6 Pour un accès facilité à ce texte essentiel et passionnant, voir la traduction française de la préface : Johann Gustav DROYSEN, *Précis de théorie de l'histoire.*Traduction, introduction et notes par Alexandre Escudier, Paris, Éditions du Cerf (Collection Humanités), 2002.

7 Voir le livre très utile d'Otto Gerhard OEXLE, *L'Historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz* (1996), trad. fr. Paris, Aubier (Collection Historique), 2001.

8 André BURGUIERE, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.

9 E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* (1937), Paris, Gallimard, 1968.

10 De façon significative, cet ouvrage de 1924 n'a connu de succès qu'à partir de sa réédition dans le contexte transformé du dialogue entre les sciences sociales et la « Nouvelle Histoire » : Marc BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude du caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires). Préface de Jacques Le Goff, 1983. Marc Bloch continua pourtant à publier des articles dans la ligne des *Rois thaumaturges* : voir Marc BLOCH, *Mélanges historiques*, Paris, SEVPEN, 1963, 2 vol. (vol. 2, p. 917sq., quatre articles regroupés sous le titre « Aspects de la mentalité médiévale »).

11 Un moment clef est la parution de Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale,*Paris, Plon, 1958, qui donna accès aux ouvrages sur les structures de parenté et les structures mythiques.

12 Sur ces glissements sémantiques, je me permets de renvoyer à ma contribution, « Le séminaire », dans *L'Ogre historien. Autour de Jacques le Goff.* Textes rassemblés par Jacques REVEL et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Gallimard, 1998, p. 17-32.

13 Voir ici même : Jean-Pierre ALBERT, « L'anthropologie historique : pourquoi ? Comment ? »

14 Un bon témoin : Krzysztof POMIAN, « L'histoire des structures », in *La Nouvelle Histoire*, Paris, CEPL, 1978, p. 528-553.

15 Fernand BRAUDEL, « Histoire et sciences sociales. La longue durée », *Annales E.S.C.* 4, octobre-décembre 1958, p. 725-753, repris dans *Écrits sur l'histoire,* Paris, Flammarion, 1969, p. 41-83.Emmanuel LE ROY LADURIE, « L'histoire immobile »,*Annales E.S.C.,* 1974, 3, mai-juin 1974, p. 673-692.

16 Emmanuel LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324,* Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1975.

17 Georges DUBY, *Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214,* Paris, Gallimard (Trente Journées qui ont fait la France), 1973.

18 Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1979.

19 Carlo GINZBURG, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*(1976), trad. fr. Paris, Flammarion, 1980.

20 Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1996.

21 Marc BLOCH, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel (1939), réed. 1968, p. 115-136 : il faut noter la place exacte de ce chapitre, qui est le deuxième du livre II intitulé « Les conditions de vie et l'atmosphère mentale ». Cf. J.-Cl. SCHMITT, « 'Façons de sentir et de penser'. Un tableau de la civilisation ou une histoire problème ? », in*Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, *op. cit.*, p. 407-418.

22 Jacques LE GOFF, « Les mentalités : une histoire ambigüe », dans *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, t. III, *Nouveaux objets*, p. 76-94.

23 Clifford GEERTZ, *Bali : interprétation d'une culture* (1959-1983), trad. fr. Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 1983.

24 Carlo GINZBURG, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul,XVIe – XVIIe siècle* (1966), Lagrasse, Verdier, 1980. Giovanni LEVI, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe*siècle (1985), Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1989.

25 Jack GOODY, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* (1977), Paris, Éditions de Minuit, 1979.

26 Jack GOODY, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe* (1976). Préface de Georges Duby, Paris, Armand Colin, 1985. Voir la discussion de ses thèses sur l'alliance et le mariage par Christiane KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, EHESS, 1990, p. 187.

27 Jack GOODY, *La culture des fleurs* (1993), Paris, Seuil, 1994. Je me permets de renvoyer également à : Jean-Claude SCHMITT, "Images in Flowers", in *Technology, Literacy, and the Evolution of Society. Implications of the Work of Jack Goody*, ed. David R. OLSON and Michael COLE, Mahwah (New Jersey)/London, Lawrence Erlbaum Associates, 2006, p. 165-173

28 Jack GOODY, *La Peur des représentations ; L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité* (1977), Paris, La Découverte, 2003.

29 Rappelons par contraste les propos tenus par le Président Nicolas Sarkozy à Dakar, le 26 juillet 2007 : « (…) Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain*n'est pas assez entré dans l'histoire*. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, *ni pour l'idée de progrès*. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme *échappe à l'angoisse de l'histoire* qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable *où tout semble être écrit d'avance*. Jamais l'homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin. Le problème de l'Afrique et permettez à un ami de l'Afrique de le dire, il est là. Le défi de l'Afrique, c'est d'entrer davantage dans l'histoire. C'est de puiser en elle l'énergie, la force, l'envie, la volonté d'écouter et d'épouser *sa propre histoire*. Le problème de l'Afrique, c'est de cesser de toujours répéter, de toujours ressasser, de se libérer du *mythe de l'éternel retour*, c'est de prendre conscience que l'âge d'or qu'elle ne cesse de regretter, ne reviendra pas pour la raison qu'il n'a jamais existé. Le problème de l'Afrique, c'est qu'elle vit trop le présent dans la nostalgie du *paradis perdu de l'enfance* (…) » (souligné par moi). Ces phrases ne prennent leur sens que dans le contexte énonciatif plus vaste qui les porte : voir Nicolas OFFENSTADT, *L'Histoire bling-bling. Le retour du roman national*, Paris, Stock, 2009.

30 Voir par exemple l'introduction donnée par Jacques Le Goff au livre de BartoloméCLAVERO, *La Grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne* (1991), Préface de Jacques LE GOFF, Paris, Albin Michel (Collection L'Évolution de l'humanité), 1996, p. XIII : « Où réside donc l'économie ; constitue-t-elle une réalité distincte ? Comme « il ne pouvait exister d'économie de la justice, mais seulement une économie de la charité », commandée par l'amitié, la conclusion tombe, nette, tranchante : « l'économie n'existe pas ». Et le droit lui-même « n'occupe pas tout le terrain et ne suffit pas à lui-même, un ordre de la charité le précède et le guide ». On n'est pas sorti de la religion » (…). Pour l'exemple d'une démonstration précise : JacquesLE GOFF, *La Bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette (collection Textes du XX[e] siècle), 1986, explicitement inspiré par les thèses de Karl Polanyi sur le caractère « *embeded* » de l'économique dans le religieux des sociétés traditionnelles, Karl POLANYI, *La grande transformation* (1944), Paris, Gallimard, 1983 ; Karl POLANYI et C. M. ARENSBERG, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie* (1957). Préface de Maurice Godelier, Paris, Larousse, 1975. Maurice GODELIER*L'Énigme du don,* Paris, Fayard, 1996.

31 On reviendra sur le livre de Philippe DESCOLA, *Par delà nature et culture,* Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005.

32 Voir le bilan d'étape : « Anthropologie et histoire », par Jacques BERLIOZ et Jacques LE GOFF, avec la collaboration d'Anita GUERREAU-JALABERT, *op. cit*.

33 Anita GUERREAU-JALABERT, Régine LE JAN et Joseph MORSEL, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », in *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, sous la direction de Otto-Gerhard OEXLE et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 433-446. Enric Xavier PORQUERES I GENE (ed.), *Défis contemporains de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009.

34 Vladimir PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Points/Seuil, 1970.

35 Citons, parmi une œuvre des plus marquantes : Louis GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*. Préface de Jean-Pierre Vernant, Paris, François Maspero (Textes à l'appui), 1968. Jean-

Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, François Maspero, 1965, 2 vol. Marcel DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce,* Paris, Gallimard, (Bibliothèque des Histoires), 1972. MarcelDETIENNE et Jean-Pierre VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1979.

36 Jacques LE GOFF et Pierre VIDAL-NAQUET, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois (Yvain de Chrétien de Troyes), *Critique. Hommage à Lévi-Strauss*, juin 1974, n° 325, p. 541-571, repris dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des histoires), 1985, p. 151-187.

37 Je me permets de renvoyer à Jean-Claude SCHMITT, *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle* (1979), 2e ed. augmentée, Paris, Flammarion, Champs, 2004.

38 Jean-Pierre ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, EHESS, 1990. ID., *Le Sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

39 Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*.

40 Jean-Claude SCHMITT, « Problèmes du mythe dans l'Occident médiéval », in*Le Corps, les rites, les rêves, le temps,* Paris, Gallimard, (Bibliothèque des Histoires), 2001, p. 53-76. Mon inspiration première sur ce thème vient de Jean-Pierre VERNANT,*Les Origines de la pensée grecque,* Paris, PUF, 1969.Sur un cas précis, voir : AlainBOUREAU, *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

41 *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, Colloque de Royaumont, mars 1989, publié sous la direction d'Alain BOUREAU et Claudio-Sergio INGERFLOM, Paris, EHESS, 1992.

42 Louis DUMONT, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1951.

43 Jeanne FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage,*Paris, Gallimard, 1977.

44 Yvonne VERDIER, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière,* Paris, Gallimard, 1979.

45 Claudine FABRE-VASSAS, *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994.

46 Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité » (1976), rééd. dans *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais,* Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires) 1977, p. 349-420.Sur la civilisation médiévale comme « civilisation du geste », Jean-Claude SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1990.

47 Richard KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth*Century, Phoenix Mill, Sutton, 1997. Nancy CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003. Alain BOUREAU, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

48 Jean-Claude SCHMITT, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des Histoires), 2001, p. 241 et suiv. ID., *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*(2003),Paris, Le Seuil (Points), 2007.

49 *L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval,* sous la direction de Jérôme BASCHET et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Le Léopard d'Or, 1996. Jean-Claude SCHMITT, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen*Âge, Paris, Gallimard, (Le Temps des images), 2002. Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale,* Paris, Gallimard (Folio Histoire), 2008.

50 Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge,* Paris, Le Seuil, 2006. Jean-Pierre DEVROEY et Michel LAUWERS, « L''espace' des historiens médiévistes : quelques remarques en guise de conclusion », in *La Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, Paris, Publications de la Sorbonne (Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur), 2007.

51 Marie-Noëlle COLETTE, Marielle POPIN, Philippe VENDRIX, *Histoire de la notation du Moyen Âge à la Renaissance,* Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Minerve, 2003. Leo TREITLER, *With Voice and Pen. Coming to Know Medieval Song and How it was made*,

Oxford, Oxford University Press, 2003. Oliver CULLIN, *Brève histoire de la musique au Moyen Âge,* Paris, Fayard, 2002. ID., *Laborintus. Essais sur la musique au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2004. ID., *L'Image musique,* Paris, Fayard, 2006. *Moyen Âge : entre ordre et désordre*. Musée de la Musique, 26 mars- 27 juin 2004, Paris, Cité de la Musique / Réunions des Musées nationaux, 2004. MartineCLOUZOT, *Images de musiciens (1350-1500). Typologie, figurations et pratiques sociales,* Turnhout, Brepols, 2007.

52 Paul ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale,* Paris, Le Seuil, 1983. ID., *La Lettre et la voix. De la « littérature » médiévale,* Paris, Le Seuil, 1987. Voir aussi : Jean-Marie FRITZ, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique,* Paris, Champion, 2000.Gunilla IVERSEN, *Chanter avec les anges. Poésie dans la messe médiévale. Interprétations et commentaires,* Paris, Cerf, 2001.

53 Dominique MEMMI, Dominique GUILLO et Olivier MARTIN (eds.), *La Tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Cas de Figue), 2009.

54 Voir la scansion historiographique relevée par Rafael MANDRESSI, « Le corps et l'histoire : de l'oubli aux représentations », *in* Dominique MEMMI, Dominique GUILLO et Olivier MARTIN (ed.), *La Tentation du corps, op. cit*.,p. 143-170.

55 Françoise HERITIER, *Masculin / Féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 et *Masculin / Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 1996. Voir l'analyse de Pierre BONTE, « Françoise Hériter : une anthropologie symbolique du corps », *in* Dominique MEMMI, Dominique GUILLO et Olivier MARTIN (ed.),*La Tentation du corps, op. cit*.,p. 95-120.

56 Voir notamment dans ce volume : Jean-Pierre WARNIER, « Le corps du litige en anthropologie », *in* Dominique MEMMI, Dominique GUILLO et Olivier MARTIN (ed.), *LaTentation du corps, op. cit*.,p. 171-197.

57 Philippe DESCOLA, *Par delà nature et culture,* Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005.

58 Maurice GODELIER et Michel PANOFF (eds.), I. *La Production du corps*. II. *Le Corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines, 1998, 2 vol. Pierre LEMONNIER, *Le Sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006.

59 Marcel MAUSS, « Les techniques du corps », rééd. in *Sociologie et anthropologie,*précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* par Claude Lévi Strauss, Paris, PUF, 1968, p. 365-386. Voir : Olivier MARTIN et Dominique MEMMI, « Marcel Mauss. La redécouverte tardive des 'Techniques du corps' », *in* Dominique MEMMI, DominiqueGUILLO et Olivier MARTIN (ed.), *La Tentation du corps, op. cit.*, p. 23-46.

60 « Conclusion », *in* Dominique MEMMI, Dominique GUILLO et Olivier MARTIN (ed.),*La Tentation du corps,* op. cit., p. 273.

61 Barbara H. ROSEWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages,* Ithaca and London, Cornell University Press, 2006.Hans MEDICK / David SABEAN (Hg.),*Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. Piroska NAGY, « Emotions médiévales », *Critique*, n° 716-717, janvier-février 2007. Karl OSCHEMA,*Freundschaft und Nähe im Spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2006. Carla CASAGRANDE e Silvana VECCHIO (dir.), *Piacere et dolore. Materiali per una storia delle passioni*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Micrologus' Library 29, 2009.

62 Maaike van der LUGHT et Charles de MIRAMONT (dir.), *L'Hérédité entre Moyen Âge et Epoque moderne. Perspectives historiques*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008.

63 *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, sous la direction de Gil BARTHOLEYNS, Pierre-Olivier DITTMAR, Thomas GOLSENNE, Misgav HAR-PELED, Vincent JOLIVET, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

64 Michel PASTOUREAU, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil (La Librairie duXXI^{e} sicèle), 2007.

65 André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*. I. *Technique et langage*. II. *LaMémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, 2 vol. Voir le double portrait très éclairant d'André Leroi-Gourhan et de Pierre Francastel, dressé par un anthropologue et un archéologue : Pierre LEMMONNIER et Alain SCHNAPP, « André Leroi-Gourhan et Pierre Francastel », in *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, dir. par Thierry DUFRENE et Anne-Christine TAYLOR,Paris, Institut National d'Histoire de l'Art - Musée du Quai Branly,2009, p. 79-104.

66 Michel DE CERTEAU, « La culture de l'ordinaire *»*, *Esprit* 10, Octobre 1978, p. 3-26.

67 Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève-Paris, Droz, 1972.

68 Alfred GELL, *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique* (1998), trad. fr. par Sophie et Olivier RENAUT, Bruxelles, Fabula (Les Presses du réel), 2009, p. 119.

69 Voir par exemple : *Art's Agency and Art History*, edited by Robin OSBORNE and Jeremy TANNER, Oxford, Blackwell, 2007.

70 Frances YATES, *L'Art de la mémoire* (1966), Paris, Gallimard, 1975. MaryCARRUTHERS, *Le Livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale* (1990), Paris, Macula, 2002. EAD., *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge* (1998), Paris, Gallimard, 2002. Jean-Philippe ANTOINE, « Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture des XIIIe et XIVe siècles », repris dans *Six rhapsodies froides sur le lieu, l'image et le souvenir,* Paris, Desclées de Brouwer, 2002, p. 53-98.

71 David FREEDBERG, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response,* Chicago-Londres, 1989, rad. Fr. *Le Pouvoir des images*, Paris, G. Montfort, 1998.

72 David FREEDBERG, « Movement, Embodiment, Emotion », in *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent,* dir. par Thierry DUFRENE et Anne-Christine TAYLOR*,* Paris, Institut National d'Histoire de l'Art - Musée du Quai Branly,2009, p. 37-57. ID. and Vittorio GALLESE, « Motion, Emotion and Empathy in Aesthetic Experience », in *Trends in Cognitive Sciences*, 11, 5, mai 2007, p. 197-203.

73 Gil BARTHOLEYNS et Thomas GOLSENNE, « Une théorie des actes d'image », in *La Performance des images*, édité par Alain DIERKENS, Gil BARTHOLEYNS et Thomas GOLSENNE, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'Histoire des Religions, XIX), 2009, p. 15-25 (p. 18).

74 Philippe DESCOLA, « L'envers du visible : ontologie et iconologie », in*Cannibalismes disciplinaires*, *op. cit*., 25-36 et surtout : *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, sous la direction de PhilippeDESCOLA, Paris, Musée du Quai Branly, 2010.

75 ID., « Manières de voir, manières de figurer », in *La Fabrique des images, op. cit.*, p. 11 et suiv.

76 ID., « L'envers du visible », p. 26.

77 Sur ces deux innovations fondamentales du XVe siècle, je me permets de renvoyer à : Jean-Claude SCHMITT, « Individuation et saisie du monde », in *Histoire du monde au XVe siècle*, sous la dir. de Patrick Boucheron, Paris, Fayard, 2009, p. 769-790.

78 Brian STOCK, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester,* Princeton, Princeton University Press, 1972. Jean-Claude SCHMITT, « Quand la lune nourrissait le temps avec du lait. Le temps du cosmos et des images chez Hildegarde de Bingen (1098-1179) », dans *Traditions et temporalités des images*, sous la direction de Giovanni CARERI, François LISSARRAGUE, Jean-Claude SCHMITT et CarloSEVERI, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (coll. L'histoire et ses représentations, 7), 2009, p. 73-87, fig. 33-36.

79 Gilbert DAGRON, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique,* Paris, Gallimard, 2007. Hans BELTING, *La vraie image. Croire aux images ?* (2005), Paris, Gallimard, 2007. Olivier BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge,V^e^-XVIe siècle,* Paris, Édition du Seuil, 2008, p. 333 et suiv.

80 Sur les manipulations symboliques et figurées de ces trois personnages mythiques, voir Richard C. TREXLER, *Le Voyage des Mages à travers l'histoire*(Princeton, 1997), trad. fr. Paris, Armand Colin, 2009.

81 Daniel ARASSE, *Le Portrait du diable*, Paris, Arkhê, 2009, p. 29. Parmi les réflexions récentes et tout aussi prudentes sur le « portrait » médiéval, voir : Dominic OLARIU(dir.), *Le Portrait individuel. Réflexions autour d'une forme de représentation, XIII*[e]*-XV*[e] *siècle,* Berne, Peter Lang, 2009. Stephen PERKINSON, *The Likeness of the King. A Prehistory of Portraiture in late Medieval France*, Chicago-London, The University of Chicago University Press, 2009.

82 Allen F. ROBERTS et Mary NOOTER ROBERTS, « 'La répétition pour elle-même' : les arts itératifs au Sénégal », in *La Fabrique des images*, p. 193-201.

83 Odile CELIER, *Le Signe du linceul. Le Saint Suaire de Turin : de la relique à l'image*, Paris, Cerf, 1992. En 1988, la datation au carbone 14 démontra qu'il s'agissait d'une forgerie des années 1260 – 1390, ce qui n'a pas entamé la conviction des fidèles ni de l'archevêque de Turin et du pape Benoît XVI lors de l'ostension d'avril et mai 2010.

84 *La Fabrique des images*, fig. 119.

Jean-Claude Schmitt, « L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 06 | 2010, mis en ligne le 23 mai 2010, consulté le 06 mai 2015. URL : http://acrh.revues.org/1926 ; DOI : 10.4000/acrh.1926